عصور - تصنيف ج- المجلد 21 / العدد02 - ديسمبر2022
EISSN 6278-2600 ISSN 1112- 4237
167http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/

معرف الكائن الرقمي للمقال:10.54239 /2319-021-002-015(DOI)

الوعي التاريخي وتجربة الحقيقة التاريخية
عند هانس جورج غدمار

Historical consciousness and experience of historical truth by Hans-Georg Gadamar

د. أمينة بن عودة*
جامعة مصطفى اسطمبولي/ معسكر/ الجزائر
amina.benaouda@univ-mascara.dz

تاريخ الاستقبال: 2022/07/30 تاريخ المراجعة: 2022/08/15 تاريخ القبول:2022/10/18

الملخص :

على غرار الصبغة التاريخية التي طبعت الفلسفة الألمانية، أبدى غدمار (Gadamer)اهتماما كبيرا "بالتاريخ" كمجال من مجالات انكشاف الحقيقة، وكتجّلي ضمن تجليات الثقافة المنتجة إلى جانب منتجات أخرى توّلدت في أحضان المجتمع وتمظهرت في أعمال لغوية وفنية. هذا ما جعل غدمار يخصّص في كتابه "حقيقة ومنهج"، حصة الأسد في دراسته التحليلية النقدية لمجالات الفن، اللغة والتاريخ كتجارب يعيشها الإنسان في فضاءات تسمح له بالمشاركة في فهمها، من حيث أنها مجسّدة عبر وسيط: العمل الفني والنص اللغوي، هذه الوسائط التي تؤول عبر اللحظات الزمنية المتوالية، تراثا يعبر عن تاريخية معينة ويحمل حقائق تغري الإنسان الذي لم يعش ولم يحي تاريخياتها، تغريه على اكتشافها وفهمها، ضمن سياقه التاريخي ورُؤاه المعرفية، أي ضمن آنيته وما يميّزها على الصعيد المعرفي الفكري والاجتماعي التاريخي. كان الاهتمام الخاص بالتاريخ، كونه الحقل الذي تجتمع فيه أوجه

* د. أمينة بن عودة، جامعة مصطفى اسطمبولي/ معسكر/ الجزائر

الثقافة والوعاء الذي يحمل الكل في جعبته ويحتفظ به ما إن احتفظ واهتم بالتاريخ نفسه. يشدّد غدمار على أن التاريخ تجربة نعانيها.

الكلمات المفتاحية: التاريخ؛ الوعي التاريخي؛ الحقيقة التاريخية؛ المعرفة التاريخية؛ الثقافة؛ التجربة؛ التراث؛ الفهم.

Abstract:

Similar to the historical character of German philosophy, Gadamer has shown great interest in history as an area of truth exposures, and I am reflected in the manifestations of a productive culture along with other products generated in the arms of society. In his book "Truth and Method", Gadamer devotes the lion's share in his critical analytical study of the fields of art, language and history as human experiences in spaces that allow him to participate in their understanding, they are embodied through an intermediary: Artistic work and linguistic text, such media that are interpreted through successive moments of time, is a heritage that expresses certain histories and bears the realities that entice a human being who has neither lived nor revived their histories, tempted to discover and understand them, within his historical context and his knowledge visions, that is, within his pure and distinctive intellectual and social historical knowledge.

Keywords : History; Historical consciousness; historical truth; historical knowledge; Culture; Experience; Heritage; understanding.

مقدمة:

كانت الفلسفة اليونانية تضم في حقولها المعرفية فلسفة عملية تهتم بالفعل الإنساني الأخلاقي كما تمظهر ذلك مع سقراط(Socrate)، أفلاطون(Platon) وأرسطو(Aristote) من خلال دراساتهم حول الفلسفة الأخلاقية، بينما في الفكر الفلسفي المعاصر تم العودة إلى تلك الروح الفلسفية بدعوى الاشتغال حول مسائل فلسفة تأويلية عملية، تستمد أبحاثها من المجتمع عبر صيرورة تحوّلاته في المجالات الثقافية التي ورثها من التقاليد التاريخية الموروثة، وعبر ما يعيشه من تبدّلات في أحوالها

راهنيا. ومع هانس جورج غدمار(Hans George Gadamer) ، نلتمس محاولة لقراءة جديدة وفهم تأويلي جديد للتراث الفلسفي الغربي، في تشكلاته الثقافية التالية: الفن، اللغة والتاريخ، إلا أن غدمار لا ينظر لهذه المجالات المعرفية على أنها حقول معرفية نرتجي الكشف عن حقائقها الموضوعية، بل يعتبرها تجارب يعيشها الإنسان ويصنعها بقدر ما تصنعه. ولذلك سوف نحاول مناقشة الاستشكال التالي: كيف يمكن للحقيقة التاريخية أن تنكشف، من منظور غدمار ، بوصفها تجربة إنسانية معاشة لا تستهويها غاية بلوغ الموضوعية ولا حتى الاستناد على منهج كفيل بتحقيق ذلك الغرض؟

من أجل معالجة الإشكالية سوف نتبع المنهج الوصفي التحليلي من جهة، معتمدين في ذلك على الدراسات الفكرية التاريخية ذات الصلة والتي استظهرتها فلسفات كارل بوبر و دلتاي وحتى توماس كوهن (Thomas Kuhn) وغاستون باشلار(Gaston Bachelard).

بينما الأهداف المرجوة من البحث فهي تتماشى وغاية غدمار في وصف الحقيقة التاريخية على أنها تجربة نعيشها كما نعانيها، نبنيها ونرمم ما رسخ من تراثها ترميما واعيا غير مقصي لذاتية الباحث ولا لعصره. كما ينبغي النظر للتجربة التاريخية على أنها تجربة إنسانية تعيش حالة توليد للحقائق والقراءات خارج كل رغبة للتقوقع داخل حقيقة وهمية واحدة.

1- تجربة الحقيقة التاريخية ونقد التاريخانية:

يشدّد الفيلسوف الألماني هانس جورج غدمار (1900، 2002)، فيلسوف الحوار والتأويلية الفلسفية، وصاحب الكتاب الشهير "حقيقة ومنهج"، على أن التاريخ تجربة نعانيها، كونه يعبر عن ثان تجربة عاش فيها الإنسان حالة الاغتراب أو المباعدة الاستلابية إلى جانب تجربة الوعي الجمالي، أي تجربة الفن. فغدمار يفهم التاريخ من خلال هذه المعاناة لأن الإنسان هو صانع التاريخ كونه كائن تاريخي.

1-1- التاريخ كتجربة عيش:

"نحن لا ندخل التاريخ وإنما نجعله يدخل في ذاتنا وعصرنا، لنعيد تأسيسه عبر علاقة سؤالنا للكينونة التي تشملنا حاضرا وماضيا والتي نحاول فهمها داخل زمانية

الكائن وضمن مفهوم الأفق التاريخي (Historical Horizon)، الذي يتم من خلاله تفسير التاريخ باندماج الأفق الحاضر بالماضي، ليعطي للحاضر بعدا يتجاوز المباشرة الآنية ويصلها بالماضي، كما يمنح الماضي حضورية راهنة، تجعلها قابلة للمشاركة والفهم"(مطاع الصفدي، 1986: 226).

في الحقيقة بسبب السلطة التي يمارسها علينا التاريخ من خلال التقليد، يصبح هو من يملكنا ويؤثر علينا بقدر ما نصنعه ونغير ملامح صيرورته عبر انصهار الآفاق بين الماضي والحاضر والمستقبل، وكل ذلك كان سببه الاغتراب عن ذاتية الإنسان وعالمه المعاش. يقول غدمار: "التاريخ لا نملكه، بل هو الذي يملكنا منذ زمن، قبل أن نفهم أنفسنا من خلال تفكيرنا حول ذواتنا، كنا نُفهم طبيعيا ضمن العائلة، في المجتمع، والدولة أين نعيش. ومنبع الذاتية هو المرآة التي شُوّهت، بينما التفكير حول الأنا ذاتها للفرد ما هي إلا البريق الذي أصدرته الحياة التاريخية، لهذا تظهر الافتراضات المسبقة للفرد الحاملة للحقيقة التاريخية في كينونتها"(Hanri Arvon, 1970 : 119).

إذا كان الفهم كمشروع مقذوف في العالم، هو معنى جديد لفكرة فيكو (Vico) التي بمقتضاها نحن نفهم التاريخ، قياسا إلى أننا كائنات تاريخية، الفكرة التي أعتمد عليها دلتاي **(Dilthey)**كمرجعية، فإنه مع غدمار نجد طرحا وفهما وتأويلا آخر لهذه الفكرة الفيكوية. "إذ كوننا نفهم التاريخ، ليس فقط لأننا صانعيه، لكن كذلك لأنه صانعنا: نحن نصنع جزءً من التاريخ، بمعنى أننا نرث تجربته، ونبني مشروعنا المستقبلي انطلاقا من الوضعية التي خلقها الماضي لنا، ويمكن لمشروعنا ذلك أن يتحقق بالقدر الذي نفهم به ذلك الماضي، الذي يعتبر المنطلق من كل حاضر نحو واتجاه مستقبل أو مشروع معين"(Georgia Warnke, 1991 : 60).

وعليه المعرفة التاريخية تتأسس من خلال الفهم، لينظر الإنسان إلى التراث كمشروع مقذوف في التاريخية التي يعيشها من أجل فهمه، وهذا هو دور فن التأويل التاريخي، دون الحديث عن الموضوعية التي سعت إليها النزعة التاريخانية (Historicism) ومنيّت بالإخفاق مع مساعي الفيلسوف الألماني ويلهالم دلتاي (1833، 1911) الذي اشتغل على ما سماه علوم الروح وحاول مجاراة علوم الطبيعة في نتائجها، فلم يعد

بالإمكان الحديث عن معرفة تاريخية توصف بنموذج المعرفة الموضوعية، لأنها في حد ذاتها تطور يتمتّع بكل خاصيات الحدث التاريخي، فينبغي أن يدرك الفهم على أساس أنه فعل وجود، بمعنى أنه مشروع ملقى، والموضوعية تظهر في الأخير وهما لا ينبغي اقتفاءه، بل يجب الاقتناع بأن "المعرفة التاريخية هي في نفس اللحظة: معرفة تاريخية ووجود تاريخي"(Georgia Warnke, 1991 : 60).

يقدم **غدمار** رؤية نقدية للدراسات التاريخانية السابقة التي تسعى إلى تحقيق علمية التاريخ إلى جانب الشمولية والموضوعية، حيث أن مشكل التاريخ الشمولي، هو محاولاته لاستشراف هدف التاريخ ضمن تحوّلات الفعل الاجتماعي، إنها مزاعم التاريخانية الساذجة التي يقر **درويسن (Droysen)(1808، 1884)** بأن سذاجتها تكمن في سذاجة منهجها الذي يدعي موضوعية الحقائق التاريخية. إنها مزاعم قانون التطور التاريخي، إلى جانب إدعاء إمكانية تحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية بما فيها التاريخ، هذا الأخير الذي تعتبر حقيقته ملغزة من جهة، ومتعلقة بقراءات ذاتية بعيدة عن مطلب الموضوعية الواهم.

إننا نلتمس محاولة إظهار ما يميز موضوع التاريخ، لماذا؟ إنه عندما نتعرّف على الفرد، لا نبحث عنده عن موازاة شمولية مثل ما هو في علم الطبيعة. ما الذي يصنع من فعل بسيط، فعل تاريخي؟ الجواب هنا يكون محددا في معنى الفعل أو الحدث التاريخي ذاته، أي في بيان نسق القيم الثقافية الخاصة بالإنسان، هنا يظهر مشكل التاريخ كمشكل لنظرية المعرفة، بمعرفة كيف يكون العلم التاريخي ممكنا. بينما في الحقيقة، كما تبدو لغدمار، المشكل الذي يطرح سؤال التاريخ للإنسانية ليس ذلك الخاص بالمعرفة العلمية، ولكن الأمر يتعلق بالوعي الشخصي للحياة. (Gadamer, 1976 : 57)

واهتمام الفلسفة الألمانية بالتاريخ، هو في الحقيقة محاولة من أجل الخروج عن التاريخ الإنحطاطي بالعودة إلى الأسس الفلسفية، بل العودة إلى الفلسفة ذاتها التي تمنح المعاني والجواهر لكل مظاهر الحياة، وقد جسد هذا الهدف في ظهور ما يسمى "الوعي التاريخي" الذي تبناه دلتاي.

1-2- تجربة الوعي التاريخي:

الوعي التاريخي بصفته تفكير حول موضوع تاريخي معين، هو في الآن ذاته فعل عقلي يرتبط بالتأمل الذي يعتبر أداة العقل الفلسفي أصلا، والذي ينسجم مع التأويل ليصبح عقلا تأويليا على حسب غدمار. لذلك كان الحس التاريخي الذي تتمتع به روح المؤرخ تحيل إلى الوعي التاريخي من أجل فهم الرسائل التاريخية كموضوع معرفة يتجه إليها الوعي.

اعتبر غدمار ظهور الوعي التاريخي (Historical conscienceness)، الثورة الهامة التي شهدها العصر الحديث، وهذا الوعي الذي يميز الإنسان هو: امتياز الإنسان الحديث، حيث أنه يمتلك وعيا بتاريخية كل حاضر ونسبية كل الآراء، هذا من جهة مبدئية، بينما من الجهة التحليلية ينتقد «**غدمار**» تجربة الوعي التاريخي، مثل نقده لتجربة الوعي الجمالي، على اعتبارهما أرحب مجال يعبر عن اغتراب الإنسان وعدم انتماءه للتاريخية التي يعيشها.(Gadamer, 1996: 23) لذلك لم ينظر للتاريخ باعتباره وعاء المعرفة التاريخية فحسب كما يعرفه فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو، أو انه ركاما من الأخبار الماضية، بل هو فضاء عيش التجارب الإنسانية وهو أهم ممثل للثقافة البشرية إلى جانب اللغة والفن. والمعرفة التاريخية ليست معرفة تختص بدراسة الماضي وفهمهم فقط، وإنما أصبحت مع غدمار معرفة تربط بعد الماضي بالحاضر في ما يسمى بانصهار الآفاق. فالمعرفة التاريخية هي معرفة تاريخية ووجود تاريخي في الآن ذاته.

يبني غدمار فكره التأويلي التاريخي على أنقاض مزاعم النزعة التاريخانية، هذه الأخيرة التي يصفها بالسذاجة من خلال الأوهام التي يتطلع إليها منهجها، ذاك الذي يحاول مسايرة المنهج الطبيعي، ليرى غدمار بأن الأهواء الذاتية هي التي تؤسس الموقف الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معا. فالفهم هو إجراء وساطة بين الحاضر الماضي من خلال ما يسميه غدمار انصهار الآفاق. ولكي نباشر في تأويلية تاريخية، "يجب أن نبدأ برفع التعارض التجريدي بين التراث والبحث التاريخي، وبين التاريخ والعلم"(Gadamer, 1996:56)

يلعب البحث التاريخي دور الوسيط في نقل الموروث بحيث نخرج من حالة الاغتراب عنه، فلا ننظر إليه ضمن إطار قانون التقدم والنتائج المكفولة كما هو الحال

في البحث العلمي، وإنما نصنع من خلاله أيضا تجاربنا التاريخية في الوقت ذاته، شريطة أن يصدر منها في كل مرة صوت جديد يتردد فيها صوت الماضي الموجود فقط في تعدد هذه الأصوات، وهذا ما يشكل جوهر الموروث الذي يصدر صوتا يجعلنا نستمع إليه استماعا شاعريا، والذي نريد على ذلك المشاركة فيه والظفر بمعانيه، وبالتالي الانتماء إلى العالم الذي نعيشه بكل ما يحويه من موروثات ومظاهر، خاصة تلك التي كان للإنسان يد في وجودها. إذن لابد من وجود وسيط للفهم، أكان تراثا أم بحثا تاريخيا، حيث يؤكد كذلك نيتشه (Nietzsche) على أن تأويلنا لا ينكشف دون وساطة، ومن الضروري النظر وراء المعنى المباشر الفوري الذي يتراءى للذهن من أجل اكتشاف الدلالة الحقيقية التي تختفي والتي ترغمنا على المشاركة في رغبة اختفائها(Gadamer, 1996:26)

2- الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ:

من أجل توضيح فكرة تأثير التاريخ أو الموروثات على الوعي التاريخي، أو تأثير التراث بصفته تقليدا متوارثا بين الأجيال، سنعرض مقولة **غدمار** عن "**الوعي المعرض لتأثيرات التاريخ**" أو"**وعي تاريخ التأثيرات**" التي تعتبر ميزة التفكير التاريخي عند **غدمار** في التأسيس لعلوم الفكر.

2-1- الحس التاريخي ضمن جدلية القديم والجديد:

إن مقولة "**وعي تاريخ التأثيرات**" لم تعد تنتمي إلى المنهجية التاريخية، بل إلى الوعي التأملي لهذه المنهجية، بحيث تظهر كمقولة لاستعادة التاريخ، يعني "**وعي تاريخ التأثيرات**" بأننا معرضون للتاريخ ولفعله بكيفية لا يكمن معها أن نحدد بموضوعية هذا التأثير علينا، لأن هذه الفعالية هي جزء من معناها بوصفه ظاهرة تاريخية، يقول **غدمار** "إننا لا نستطيع أن ننسل من الصيرورة التاريخية، وأن نضع أنفسنا على مبعدة منها لكي يكون التاريخ بالنسبة لنا موضوعا(...) إننا دائما متمّوقعين داخل التاريخ(...) ووعينا محدد بصيرورة تاريخية حقيقية لدرجة أنها لا تستطيع أن تكون حرة في أن تتمّوقع أمام الماضي"(بول ريكور: 272)

إننا معرضون دائما لتأثيرات التاريخ، كوننا نتموقع داخله ونعيشه ونسعى إلى فهمه، ومن أجل فهم تاريخيتنا وفهم أنفسنا واكتشافها باكتشاف العالم الذي ننتمي إليه، فكان على المؤرخ أن يمتلك ملكة "**الحس التاريخي**" على غرار الروح العلمية التي لا تجعل الظواهر الطبيعية تمر مرور الكرام أمام أعين العالم الطبيعي، دون إثارة أي سؤال من شأنه الكشف عن الحقائق المتخفية وراء تلك الظواهر.

إن "**الحس التاريخي**" هو الموهبة التي يتمتّع بها المؤرخ، والملّكة التي تجعله يساءل كل تقليد يضرب بجذوره في زمن ماض وفي مسافة زمنية من شأنها أن تعتّم حقيقته، إلا أنها، أي المسافة الزمنية لا تعتبر عائقا أما اكتشاف الحقيقة، وإنما هي المجال الذي من خلاله تقترب من البعيد. وعليه ليس الزمن هو ذلك البعد الذي يجب تحاشيه من أجل العودة إلى الماضي كما نتخيّل غالبا، بينما في الحقيقة، الزمن هو الأرضية التي تحمل الصيرورة التي يتخذ من خلالها الحاضر أصلا له. فلا ينبغي النظر إلى "**المسافة الزمنية" (Temporal distance)** كما نُظر إلى الحكم المسبق كعائق أمام الفهم الذي يجب تجاوزه، ذلك لأن المسافة الزمنية تعبر عن أساس الإمكانات المنتجة للفهم، إنها استمرارية حيّة تحمل كل ما نملكه ليصبح عبارة عن تقليد، أي أنها الضوء الذي بمقتضاه نحمل كل ما نملكه من ماضينا(Gadamer, 1996 : p 86)

يحيل "**الحس التاريخي**" إلى الوعي التاريخي ويؤدي إليه ضرورةً من خلال علاقتنا بالتراث، هذا الأخير الذي يستفز المؤرخ ويدفعه إلى التساؤل حول حقيقته، ويجعله يستجيب لذلك الصوت المنبعث من كل تقليد، حيث أن للتاريخ صوت يغري فعالية الاستماع عند المؤرخ الذي يملك الحس التاريخي، فتجد أنه، أي المؤرخ، يستمع إلى ذلك الصوت استماعا شاعريا لا يستقر إلى حد الإنصات، وإنما يتعدى ذلك إلى التفكير حول هذا الصوت وما يحمله من معاني وهو فعل حسي، لأنه تفكير حول موضوع تاريخي معين، إلى جانب أنه فعل عقلي أساسا يرتبط بالتأمل الذي يعتبر أداة العقل الفلسفي، الذي ينسجم مع التأويل فيصبح "**عقلا تأويليا**" لا ينصب عمله على فهم النصوص والتقليد الشفوي، وإنما ما يبعثه لنا عن طريق التاريخ. فما يهم المعرفة التاريخية هنا، ليس معرفة كيف يتطور الإنسان، الشعوب والدول بصفة عامة، وإنما على العكس،

تهتم بالكيفية التي صارت عليها الشعوب والدول، على ما هي عليه آنيا، كيف مرّ ذلك ليصبح على ما هو عليه (Gadamer, 1996 : 25 ; 31)

يبحث «**غدمار**» في المضمون الواسع لـ "**حقيقة ومنهج**" عن وصف أكثر خصوصية للطريقة التي من خلالها يتوسط مسار إثارة القديم من طرف الجديد من جانب، وإثارة الجديد من طرف القديم من جانب آخر وبصفة طردية. إنه يتعلق هنا بالمسار التواصلي الذي يحدث من خلال خريطة أساسية تتمثل في الحوار.

كل تجربة بالنسبة "لغدمار" هي مقابلة، لأن كل تجربة تقابل جديد لقديم، وإنه دائما غير ممكن مبدئيا معرفة إذا كان الجديد سيُطرح أي إذا كان فعليا سيصير تجربة، أو يتواصل القديم المعتاد والسائد في النهاية التي تؤكد وتثبت وجوده. أي أن القضية هنا تتعلق بإمكانية خلق تجربة جديدة أو المواصلة في عيش التجربة السائدة(Gadamer, 1976 :111)

إننا نعلم ضمن تطور العلوم التجريبية والبحوث الرائدة في المعرفة العلمية عن تاريخ العلم، خاصة كما يوضحه توماس كوهن (Thomas Kuhn)(1922، 1996) رائد الثورات والإطاحة العلمية، نعلم أن كل معرفة جديدة لا تطرح وتثّبت دون مقاومة من طرف المعرفة السائدة. فإذا كان غاستون بإشلار (1884، 1962) الفليسوف الفرنسي صاحب العقلانية التطبيقية والقطيعة الإبستمولوجية، قد تحدث عن هذه الأخيرة كأساس في تكوين نظرية المعرفة بالانتقال الجذري من المعرفة العامية إلى العلمية، فإنه مع توماس كوهن الفيلسوف الذي ربط بين تاريخ العلم وفلسفته قد وضع لمسار العلم مفهوما: العلم السوّي وهو السائد، والعلم الشاذ وهو الثوري الذي يحاول الإطاحة بالعلم السابق واحتلال مكانه. إلا أن هذا الانتقال لا يحدث عن طريق قفزة قطائعية، وإنما يصّر كوهن على الامتداد الحاصل بين العلم الجديد والقديم، "وأن الثورة العلمية الحاصلة من الدراسات التاريخية للعلم هي التي تقترح علينا إمكانية وجود صورة جديدة له"(توماس كوهن، 1988: 44)

لقد اهتم كوهن بالتاريخ العلمي كمرجعية للعثور على الواقعة الحقيقية واستبعد فكرة أن العلم يتقدم بالنمو، ليؤكد على التقدم الثوري "فنمو العلم لا يحدث بالتكاثر،

بل بالإطاحة الثورية بنظرية مقبولة واستبدالها بأخرى أفضل"(توماس كوهن، 1988: 20)، اعتمادا على فكرة النموذج (Paradigme) كنمط بحث وكمجموعة من النظريات العلمية المترابطة. والعلماء في أبحاثهم العلمية يسيرون وفق هذا النموذج، إلى أن يحدث كشف علمي يخالف الآراء السائدة فيه، لتحل محلها نظريات جديدة ترتبت عن الكشف الجديد، ويبدأ العلم في الاعتماد على النموذج الجديد.

إلا أن النظرية الجديدة غالبا ما تظهر كإضافة للنظرية السابقة، حيث أن بناء النموذج يبدأ من حيث انتهى سابقه، وهكذا يتشكل المسار التاريخي للعلم عن طريق صيرورة الانتقال من النموذج السائد إلى الشاذ (ماهر عبد القادر، 1984: 77) ليظهر تاريخ العلم تاريخا لا يعرف نقطة النهاية لأنه تاريخ الإطاحات الثورية والتجدّد المستمر.

قد يحق لنا مما سبق أن نطرح التساؤل التالي: ما مدى مشروعية الموضوعية التي رفعها العلم الطبيعي إزاء هذا الطرح الجديد للثورات العلمية ومهمة إطاحتها بكل نظرية سائدة عند القدرة على انتقادها وإيجاد نظرية أخرى أنجع منها؟ ألا تبدو كل موضوعية حسب هذا التصّور، موضوعية مؤقتة إلى حين إثبات خطئها أو نسبيتها؟ خاصة ونحن نعلم أن تاريخ العلم إنما هو تاريخ الأخطاء. وهل يمكن أن نقول أن داخل كل موضوعية توّصل إليها العلم حول موضوع ما توجد نقطة من خلالها يمكن أن تنتقد منه لتظهر كخطأ وتحيل لوجود فكرة أخرى أكثر عمقا وصحة؟

أي لا مجال للحديث هنا عن موضوعية مطلقة تصح في كل الأزمان التالية، وإن كان لابد من الموضوعية، فسوف نكون ملزمين بتغيير اسمها بحيث لا تؤدي المعنى والفهم الذي يقصده العلم الطبيعي. أي لا يكون الحديث إلا عن الإجماع والاتفاق، هذا الذي يُبقي الفكر مفتوحا، لأنه لا يدّعي الدغمائية والانغلاق، بل يستند على الفلسفة المفتوحة وعلى كل الإمكانات، **"فلسفة الـ لم لا"(Why not)** وفلسفة تأويلية لا تعطي تأويلا نهائيا، وإنما هي أصلا تقوم على مهمة تأويل التأويلات السابقة.

نعود إلى «**غدمار**» الذي وظف فكرة النموذج «**لكوهن**» على التاريخ وخاصة على ما يمكن أن يضاف على التقليد، بحيث يعطيه صورة جديدة ومعاصرة، إذ يقول بأن النموذج السائد لا يستسلم دون مقاومة منه للنموذج الجديد الذي يحاول إثبات

وجوده الجديد(Gadamer, 1995: 111)، وإنما يبقى النموذج القديم مدة من الزمن، يبدو كزمن احتضاري وكأنه يحتضر، يكون فيها النموذج الجديد يمد الحجج الإقناعية التي تسمح شيئا فشيئا بالتخّلي عن النموذج القديم، الذي يستنزف كل جهد للمقاومة ويفقد كل برهان يدافع عنه، فيفقد مشروعيته. لكن في حالة التاريخ لا تحيل التحوّلات التاريخية التراث إلى الانحلال والانعدام، فمن الجدلية بين القديم والجديد يحدث تمازج وانصهار بين أفقي التراث القديم والنموذج الجديد الذي سيؤول هو أيضا إلى تراث وتقليد يدل على روح الماضي بعد مرور مسافات زمنية نحو المستقبل.

أما في حالة العلم، فإن النظريات المُطاح بها قد تفقد صلاحيتها ومشروعيتها، إلا أنها ستسجل كتراث علمي في تاريخ العلم الذي سيبقى مفتوحا ما دام الفكر البشري ووجوده حيا من أجل الإبداع والخلق. كما لا نستبعد أن يأتي يوما ويرجع إليها للاستعانة بأفكارها، فإن كان منطق العلم اليوم هو كل شيء ممكن "مع" **فلسفة الـلم لا"**، فلمَ لا يكون هذا أيضا ممكنا، خاصة وأننا نعيش عصر العودة، العودة إلى كل ما يمّت للماضي بصلة في المجالات الثقافية والممارسات الحياتية.

2-2- أهمية التاريخ وسلطة التراث:

يعطي «**غدمار**» أهمية خاصة للتاريخ، على اعتبار أن الكينونة لا تنكشف لذاتها وللوعي إلا عبر تاريخيتها التي تتجسد في التراث كموروث من زمن ماض لا يزال راسخا وحيا في الثقافة الآنية. في حين أن الوعي التأويلي في مجال التاريخ، أي التأويل التاريخي يكون الوسيط والآلية التي تسمح بالتحاور مع التراث، هذا الأخير الذي يبدو كمشكل تاريخي يستدعي بلورة التساؤل التأويلي الذي من شأنه أن يوفق بين التصوّرات التي تتشكل حول جوهر الشيء، وبين التصور التاريخي الذي يقدمه التراث. أي تشكيل توافق بين القراءات التأويلية التي يمكن أن ينسجها المؤول كذات، وبين انتمائه إلى التراث.

أو بعبارة أخرى، يجد المؤول نفسه بين استثماره، في عمله التأويلي، لتواجده ضمن سياق خاص يعبر عن رؤية خصوصية ذاتية، وبين مواضيع تنتمي إلى تاريخية أخرى، إذ أن تجربته الذاتية تساهم في إظهار ملامح التجربة التاريخية للتقليد. وهنا تتجلى جليا العلاقة التي تنتمي بين بعدي الحاضر والماضي، إنها علاقة التآخذ أو كما يسميها غدمار

"انصهار الأفقين" بفضل التراث الذي يكشف، في إنتاج الماضي، اللحظات الزمنية بالنسبة لعلاقة جدلية بين وجود راهنيتنا، ووجود زمانيتها التاريخية، وبدون هذا الانكشاف الذي يضمنه التأويل التاريخي، يفقد التراث حضوريته واستمراريته. (مطاع الصفدي، 1986: 226)

ومنه يطرح غدمار مفهوم "المسافة الزمنية" ليس كفراغ يفصل المؤول عن موضوعه، ينبغي تجاوزه أو ملؤه، أو كما كان عند شلايرماخر مسافة يتشكل فيها كل سوء الفهم عبر التحوّلات الفكرية الاجتماعية وإنما كما أسلفنا، "إمكانية فعالة ومنتجة للفهم، كاتصال وتواصل حي بين عناصر مجتمعة ومتراكمة تتحوّل إلى تراث"(Gadamer, 1996: 86)

التاريخ عند غدمار، ليس وجودا مستقلا في عالمه الماضي عن وعينا الراهن وأفق تجربتنا الحاضرة، كما أن راهنيتنا ليست معزولة عن تأثير التقاليد المتنقلة عبر التاريخ. وهذا ما جعل «غدمار» يتحدث عن "انصهار الآفاق"، حيث لا يستطيع المؤول تجاوز أفقه الراهن من أجل فهم الظاهرة التاريخية، كما أنه لا يستطيع أن يتحوّل إلى الماضي ليكون مشاركا فيه ويفهمه فهما موضوعيا.

إن التقاليد هي التي تمثل التاريخية أو الزمنية التي نعيش ضمنها، كما أنها هي التي تشكل وعينا الراهن وتخرجنا من دائرة **"المباعدة التاريخية"** بحيث لا نكون في غيبة عن التقاليد والتاريخ(Gadamer, 1982: 29). وهذا الانتماء لن يحدث إلا بتدخل فعالية التأويل التاريخي.

إذا كان غدمار ينتقد الفكر الرومنسي في محاولة إحياء الماضي، فإنه من جانب آخر يعترف للرومنسية بقيمة نقدها للتنوير فيما يخص مفهوم السلطة، حيث أن هناك نمطا من السلطة طالما حظي بالدفاع المستميت من قبل الرومنسية: إنه التراث، فحدث الربط بين السلطة والتراث أو التقليد واعترف أن ما له سلطة هو التقليد. إذ أن ما هو مقدس بفعل العرف والتقاليد أصبح يتمتع بسلطة تتحكم في وجودنا المتناهي تاريخيا، والذي يتقرر مصيره من خلال أن سلطة الموروث دائما ما توجه وترسم سلوكنا وممارستنا بطريقة إرادية أو غير إرادية، "هناك شكل للسلطة دافعت عنه الرومنسية

بحرارة: إنه التقليد، فكل ما كرّسه التقليد المنقول والعادة يمتلك سلطة أصبحت غفلا، وكينونتنا المنتهية تاريخيا هي محدودة بهذه السلطة للأشياء الموروثة التي تمارس تأثيرا قويا على طريقة فعلنا وعلى سلوكنا "(Gadamer,1976: 301)

ولأجل هذا يدين غدمار للرومنسية في تصويبها لخطأ التنوير في جعل السلطة والعقل والحرية متعارضات لا تلتقي أبدا، بينما التراث سيظل محتفظا بحقه وسيستمر في التحّكم في تصرفاتنا الحياتية بعيدا عن الأسباب، وهنا يقول غدمار: "إن العادات والتقاليد تُتلقى بكل حرية إلا أنها ليست مطلقا مبتدّعة خارج كل تمييز أو مؤسسة بحسب شرعيتها، ونحن في الواقع مدينون للرومنسية بهذا التعديل لفكر الأنوار، إذ أقرت الحق الذي يحفظه التقليد بعيدا عن الأسس العقلية وكذلك دون المحدد لاستعداداتنا وسلوكنا(...)"(Gadamer, 1976 : 301)

وعليه، يمكن أن نقول بأن السلطة لا تعفى من عملية الشك والنقد، لأن أهميتها تكمن في أنها لا تكف عن أن تكون المولّدة للحرية والتاريخ نفسه، وبالتالي ينبغي الحفاظ على التراث بالإمساك بمعانيه، أنه يحتمي بفعل العقل وقدرته على إبقائه حيا عبر الزمنيات التاريخية المتوالية، "والحفاظ لا ينتج عن سلوك أقل حرية من الثورة والتجديد"، ويجب أن يحذف التناقض بين التراث والعقل، فمهما بلغ التصحيح أو الترميم الواعي للتقاليد أو الخلق الواعي لتقاليد جديدة، إلا أن التراث لا يمتحي نهائيا، بل يبقى داخل كل تجديد ثوري واعي ونقدي كجوهر وإن اختفى في لب الأشياء فذلك أنه غير موجود وبالتالي تُصمت التقاليد كل عقل إزاءها إذا حاول إمحاءها من على الوجود.(Gadamer, 1976 :302)

إذن عملية الحفاظ أو المحافظة هي فعل من أفعال العقل تقع على التراث إزاء التحولات التاريخية التي تعتريه، وبالتالي تخفيه دون أن تصل إلى إمحاءه. ينطوي على ذلك أن ظهور الجديد المخطط له يظهر وكأنه الفعل الوحيد للعقل، بينما هذا مجرد مظهر لأنه حتى في التحولات العاصفة والثورية للحياة، تترسب الملامح القديمة وتتشبث بوجودها من خلال اندماجها مع الجديد وبالتالي اكتساب فعالية جديدة. ومنه يمكن القول بأن الحفاظ تصرف مستمد من الحرية أو بعبارة أوضح، يتعلق الأمر بمنح حرية

التصرف في التجديد والتغيير. هذا يؤدي إلى فكرة أن "الحفاظ لا يقل حرية عن الانقلاب الثوري والتجديد"، ولأجل هذا ظهر التأويل في مهامه المفتوحة، بحيث يربط بشكل حي التراث بالأسئلة.(Gadamer, 1982: 10)

خاتمة:

إن الفلسفة التأويلية هي نظرية ممارسة الفهم وفلسفة عملية، إذ أنها تنشد بلوغ الفهم العملي، ومن أهم المهام لفن التأويل الفلسفي هي تقديم قراءات معرفية للتراث بصفتها تجارب إنسانية حية لتأويلات ممكنة لا تبحث عن أصالة المعنى ولا حتى موضوعيته، بل تجد في التعدد والنسبية ميزة الفكر التأويلي المتجدد والمتولد باستمرار .

والأساس الوجودي الوحيد الذي يبرر التراث، هو كونه موضوعا للتأويل وفهما لفكر راهن، فالأصل هو الجدل الحي بين الذات والموضوع الحاضر، بين عالمين عالم الماضي والعالم الراهن للمتلقي، أي بين الأثر الإبداعي وروح عصر المؤول وليس بين الذات والماضي وهذا ما يثمّنه غدمار في الفكر الجدلي الهيغلي، أي اهتمام هذا الأخير بالبعد الحاضر الراهن، حيث إن الوجود الحقيقي الوحيد الذي يعتبر واقعيا هو الحاضر، وإذ أن الحضور هو أساس كل فهم تأويلي يبني عليه العقل معرفته للماضي من خلال التراث والتقليد أو الأثر.

وهنا التأويلية التاريخية التي يعتمدها **غدمار** كفلسفة، لا يقدمها كأسلوب للتأويل أو للشرح، معتمدا على منهج يبيّن ما يمكن أن يكون عليه الفهم، لكن يقصد **غدمار** من التأويلية فلسفة عملية يمكن ممارستها في محاولة فهم حقائق الموروث الثقافي أكان متجسدا في الأعمال الإبداعية الفنية واللغوية أو الأثر التاريخي الذي يتطلب، كما رأينا، وعيا تاريخيا يدرك أن الحقيقة التاريخية تجربة يعيشها الإنسان ويكشف عنها ذاتيا.

قائمة المصادروالمراجع:

1/بول ريكور، د(ط، س)، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، تر. محمد برادة وحسان بورقيبة، القاهرة، دار روتابرانت للطباعة.

2/كوهن توماس، (1408هـ، 1988م)، فلسفة العلوم، تركيب الثورات العلمية، (د ط)، تر ماهر عبد القادر محمد علي، ج5، بيروت، دار الطليعة العربية.

3/ماهر عبد القادر أحمد علي، (1404هـ، 1984م)، نظرية المعرفة العلمية، ج2، ط2، بيروت، دار النهضة العربية.

4/مطاع الصفدي، (1986)، إستراتجية التسمية في نظام النظمة المعرفية، ط1، بيروت، منشورات مركز الإنماء القومي.

5/Georgia warnke, (1991), Gadamer, Herméneutique et raison, tra Jacques colson, Paris, Ed, universitaires, de Boeck université.

6/Hans George Gadamer, (1982), l'art de comprendre, Herméneutique et tradition philosophique, tra Marianna Simon, Paris, Ed Aubier Montaigne,.

7/Hans George Gadamer, (1976), vérité et méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, tra, Etienne Sacre, Paris, Edition du Seuil.

8/Hans George Gadamer, (1996), Le problème de la conscience historique, Paris, Edition du Seuil.

9/Hans George Gadamer, (1995), Langage et vérité, tra , Jean Claude Gen, Paris, édition Gallimard.

10/Hanri Arvon, (1970), la philosophie Allemande, Paris, Edition Seghers.